

**ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA**

Volumen 37-38 - 2004-2005

ISSN 1514-9927

Instituto de Historia Antigua y Medieval

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

---

**¿INFLUYÓ PSEUDO-DIONISIO EN LEONCIO DE NEÁPOLIS? \***

Pablo Cavallero

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Según el más reciente estudio ecdótico sobre el así llamado *Corpus Areopagiticum*<sup>i</sup>, este grupo de cuatro tratados y diez cartas habría sido compuesto entre el 518 y el 528. Su contenido filosófico-teológico ha tenido un enorme influjo no solo en temas específicamente teológicos sino también en cuestiones de hermenéutica bíblica y sobre todo de espiritualidad mística. Su autor quiso dar más peso a su escrito haciéndose pasar por el griego convertido por san Pablo en el Areópago de Atenas<sup>ii</sup>, pero es evidente que debió de ser alguien muy posterior y muy instruido en la filosofía neoplatónica y en la enseñanza de los Padres de la Iglesia. Su nombre ha quedado ciertamente oculto y de ahí que se lo mencione, a pesar de las numerosas propuestas hechas para su identificación<sup>iii</sup>, como ‘Pseudo-Dionisio Areopagita’.

Por otra parte, tenemos a un escritor del que, si bien conocemos el nombre, su rango y algún detalle, es también casi un desconocido. Leoncio de Neápolis fue obispo de esta sede de la isla de Chipre, vivió a mediados del s. VII pero debió exiliarse debido a la invasión árabe contra la isla. A él se deben la *Vida de Simeón*, la *Vida de Juan el limosnero*, la *Vida de Espiridión* y el tratado *Sobre las imágenes*. Entre uno y otro autor tenemos un siglo de distancia.

Proponemos aquí analizar ciertos rasgos de la obra de ambos escritores que nos hacen pensar que Leoncio conoció y tuvo presente el *Corpus Areopagiticum*. Vamos a centrarnos en su relato más conocido y relevante, la *Vida de Simeón*<sup>iv</sup> y en el tratado primero y más extenso de Dionisio, el titulado *Peri tôn theíon onomáton* (‘Acerca de los nombres divinos’), con referencias a algunos otros.

Este relato hagiográfico<sup>v</sup> de Leoncio tiene cuatro partes: el prólogo (121-123) y el epílogo (169-170), ambos relativamente breves y tradicionalmente retóricos, y dos partes centrales, una (124-145:18) que cuenta la vida de Simeón en el desierto, sector escrito en una lengua bastante elevada, con muchos discursos y citas bíblicas, y otra (145:19-169) que relata su tarea evangelizadora en la ciudad de Émesa, sector que incluye numerosos vocablos propios del habla cotidiana y una sintaxis más llana, salvo cuando el obispo presenta alguna temática teológica, es decir, cuando hace un comentario personal más allá del relato de las anécdotas seleccionadas para retratar la vida del “loco por Cristo”.

Precisamente en el epílogo aparecen reunidos algunos rasgos que permiten vincular a Leoncio con Dionisio:

1) Leoncio califica los milagros que hizo Simeón como *panýmnetá* (169:5) ‘dignos de todo elogio’; este adjetivo se registra desde el siglo IV en autores como Metodio, Anfíloco y Atanasio. Pero Dionisio usa reiteradamente vocablos con el prefijo *pan-*, el cual, a la vez de servir como superlativo, coadyuva a dar la idea de totalidad propia de lo divino: utiliza *panktesía* 224:12 (Clemente), *panmégethos* 146:16, *pamphaés* 172:5, *panágathos*

138:6 (Platón), *pansthenés* 192:6 (Clemente), *pánskhemos* 187:13, *pantelés* 120:6 *passim*, *pantodapós passim*, *panágios* 186:4 (Clemente), *pantelôs* 169:1. Parecen neologismos dionisianos *pammigôs* 218:6, *pánagnos* 114:9, *paneídeos* 187:13, *pannóetos* 127:1.

2) En el mismo epílogo, Leoncio dice que Simeón murió “tras llevar sobre la tierra una vida angélica y supraadmirable” (170:4). Aquí hay dos detalles que llaman la atención. Uno es que se compare su vida con la de los ángeles. Es cierto que los Padres de la Iglesia pondrán como modelo de la vida humana la angélica, en el sentido de aspirar a una mayor perfección espiritual<sup>vi</sup>. Pero no parece casual que Leoncio diga esto, aludiendo sin duda a la *apátheia* de Simeón, que le permitía dominar sus sentidos y pasiones corporales, cuando Dionisio es el fundador de la angelología a través de su tratado ‘Sobre el sacro gobierno del cielo’, habitualmente conocido como *Jerarquía celeste*. En apoyo de esta posible conexión viene la frase siguiente que dice “tras suprarresplandecer grandemente en sus empresas acordes a Dios y en sus virtudes, dejando perplejas incluso a las potencias supramundanas de los incorpóreos” (170:6-7), frase en la que las ‘potencias’ (*dynámeis*) son exactamente una de las nueve jerarquías angélicas detalladas por Dionisio; no parece casual que en vez de decir simplemente ‘ángeles’ haya usado esta denominación técnica. Y Leoncio insiste en esto, no solo mencionando de nuevo a ‘todas las potencias celestiales’ (*pásais taís ouraníais dynámesin* 170:9) sino señalando también que Simeón logró como privilegio (*hos parrhesían* 170:8) rodear el trono de Dios para homenajearlo con himnos, es decir, comparte la honra de los serafines y querubines (170:7-9).

3) En la oración citada más arriba utiliza Leoncio el adjetivo *hyperthaúmaston*, registrado tardíamente en la Antología palatina; en la segunda, hace uso del verbo *hyperastrápto*, que data del s. II (Arriano), y del adjetivo *hyperkósmios*, que se registra en Hierocles (s. V). Esta acumulación de tres vocablos con el prefijo *hypér-* nos parece importante. El uso de este prefijo es el rasgo léxico más sobresaliente de Dionisio<sup>vii</sup>. Solo en *Los nombres divinos* usa *hyperaíro* 128:7<sup>viii</sup>, *hyperouránios* 128:6, *hyperaplóomai* 199:2, 226:12 (Jámblico, Proclo), *hyperbállo* 166:5, *hyperblýzo* 208:15 (Clemente, Quinto de Esmirna), *hyperbolé* 155:18, *hyperekteíno* 182:2, 208:10 (NT), *hyperékho* 150:5, *hypértheos* 125:15 (Proclo), *hyperísthemi* 161:10, *hypérkalos* 151:11 (Aristóteles), *hypérkeimai* 150:5, *hypernóomai* 187:16, 218:10 (Jámblico), *hyperoúsios* 108:7 (Sinesio, Proclo), *hyperousiotes* 108:9 (Teodoreto s.v), *hyperokhé* 131:13, *hyperpléres* 193:2, 208:11 (Plotino, Proclo), *hypérsophos* 125:15, *hyperteíno* 150:5, *hypertelés* 155:5, *hyperphanés* 116:12, *hyperphyés* 135:1, *hyperphyôs* 135:1. Entre ellos son neologismos: *hyperágathos* 125:14, *hyperagathotes* 117:6, *hyperágnostos* 115:13, *hyperápeiros* 201:8, *hyperárrhetos* 126:9, *hyperarrhétos* 115:11, *hyperárkhios* 112:3, 155:5, 222:15, *hyperátrepτος* 211:10, *hypérblysis* 191:16 (Suda), *hyperdýnamai* 201:6, *hypéreimi* 184:4, *hypereurýs* 211:4, *hypérzoos* 125:15, *hyperenoménos* 128:16, *hypertheotes* 229:13, *hyperídrysis* 126:10, *hyperidrýo* 128:3, 164:1, 225:19, *hypérkalos* 151:11, *hyperkosmíos* 111:8, 128:5, *hyperokhikós* 125:16, *hyperokhikôs* 117:10, *hyperplerotes* 208:14, *hyperýparxis* 117:6, *hyperphaés* 198:14, *hypérphotos* 150:6, *hyperónymos* 116:5. La razón por la que Dionisio recurre tanto a este prefijo es que le permite señalar la superlatividad de las cualidades de Dios respecto de las cosas creadas; Leoncio recurre a él para indicar el grado extraordinario de la virtud de Simeón, que lo acerca a la espiritualidad angélica, tan próxima a la divinidad. También dice Leoncio que Simeón es *tòn hypèr lógon timethénta* (169:10-11) ‘el honrado por encima de todo discurso’, usando el giro con *hypér* + acusativo que es también muy caro a Dionisio.

4) Otro rasgo lingüístico llamativo que aparece en este pasaje es *en toîs katà theòn autoû katorthómasin*, ‘en sus empresas acordes a Dios’. Aquí tenemos otro giro típicamente característico de Dionisio: el teólogo suele distinguir las cualidades, hechos y

pensamientos acordes a la medida y capacidad humana usando el giro *katà hemàs*, ‘de acuerdo con nosotros’ (por ejemplo, *ND* 187:17), para diferenciar de las cualidades, actos y voluntades de Dios, que sobreexceden esa medida y capacidad. Aquí Leoncio no pretende decir que Simeón actúa con las capacidades de Dios sino que todo lo hecho por él, a pesar de parecer escandaloso, se adecua a la voluntad divina; es decir, es un modo de acercarse a Dios y de acercar a los demás a Dios. En realidad, todo el trabajo evangelizador de Simeón remeda el proceso que, según Dionisio, toda la Creación realiza respecto de Dios: es decir, de Él surgen los seres en sus diferentes grados de materialización y corporalización (proceso de *próodos*, ‘progresión’) que los alejan de Dios, pero todos ellos tienden a un retorno, una ‘reversión’ (*epistrophé*), hacia Dios, Quien los convoca a ello. Simeón parte de su vida ermitaña donde logra mediante la ascesis una estrecha cercanía a Dios similar a la de los ángeles, pero sale al mundo distante de Dios para actuar en él y producir un efecto de retorno a Dios, cumpliendo una función similar a la que Dionisio sostiene que cumplen los diferentes grados de la jerarquía angélica y de la jerarquía eclesiástica, es decir, iluminar, enseñar y purificar para acercar la Creación a Dios. De tal modo, pensamos que este giro *katà theón*, inserto en función atributiva en el mismo esquema que Dionisio utiliza innumerables veces, es un guiño de Leoncio que orienta acerca de su posible fuente. Asimismo lo son otros usos, como cuando Leoncio señala con modestia sus limitaciones como literato al decir que escribió lo que sabe de Simeón *katà ge tò hemîn toîs oudaminoîs enkhoroûn* (169:5-6), es decir, ‘según lo posible a nosotros inservibles’<sup>ix</sup>, refiriéndose a la condición humana que Dionisio opone continuamente a la divina; y además advierte que Simeón hizo desaparecer toda sabiduría y sensatez *têi katà theòn moríai*, ‘con la tontería acorde a Dios’, en alusión a los pasajes de *1 Corintios* 4:10 y 3:18 (cf. 1:25, 10:24, 9:22) que sostienen la conveniencia de hacerse tonto respecto de la sabiduría mundana para ser sabio ‘de acuerdo con Dios’.

5) Asimismo, es un rasgo típicamente dionisiano el utilizar vocablos con prefijo negativo *a-* / *an-*, el cual sirve a la expresión de su teología negativa, que busca acceder a Dios negando las facultades intelectuales del hombre y calificando a Dios por lo negativo, por lo que no es, por cuanto Dios sobrepasa toda comprensión y designación humanas. En *Los nombres divinos*, Dionisio utiliza 153 vocablos con prefijo privativo, de los cuales cuatro son neológicos: *arrhepés* 191:12 ‘indesviado’, *apeiródoros* 182:15 ‘ilimitado en dones’, *aperiorístos* 183:4 ‘indefinidamente’ y *asymmíxia* 152:16 ‘inmixción’. Leoncio, por su parte, compara a Simeón con Lot y dice que pasó por el mundo ‘inadvertidamente’ *aphanôs* (169:5) y que vivió *ásarkos* ‘sin carne’ (169:11); a estas características del santo añade que deja perplejos a los ‘incorpóreos’ *tôn asomáton* (170:7; cf. 135:5, 168:23), es decir, los ángeles; que merece homenajear a Dios con alabanzas ‘incesantes’ (*akatápaustos* 170:8) junto a su trono *ástektos* (cf. 170:7) ‘indisimulable’, cuyo reino es *agéros* (cf. 170:11) ‘inveterable’. Estos vocablos ‘negativos’ usados para caracterizar a Dios, a los ángeles y a Simeón asimilado a un ángel, parecen responder a un influjo del estilo dionisiano.

6) Que los milagros de Simeón sean *panýmnetá* y que él tenga el privilegio de estar junto a Dios para homenajearlo *akatapaústois hýmnois*, también nos inserta en una temática eminentemente dionisiana. Dionisio habla de un “coro divino” *theíou khorou* VI 2 = 192:9, donde se alude a los ángeles alabadores; en el *Corpus* es permanente el uso de *hýmnos* como ‘alabanza’ (por ejemplo 111:8, 128:13) y del verbo *hýmneó* como ‘alabar’ (110:8; 111:11; 112:11; 117:1,7,13; 118:2,14; 120:1, 8; 121:1,16; 122:2,8; 123:1,2,13, etc.), combinado con las variantes *anhýmneó* (182:18; 193:4) y *exhýmneó* (181:19); y junto a estos verbos aparecen sustantivos y adjetivos que insisten en la idea de alabanza mediante cantos, como hacen los libros sacros y los mismos ángeles: *hýmnoídós* ‘alabador’ 205:21, *hýmnodíá* ‘alabanza en himnos’ 123:15, 230:8, *hýmnetikôs* ‘elogiosamente’ 112:9, *hýmnológos* ‘loador’ 141:14, *hýmnología* ‘himnario’ (= Biblia como

himno a Dios) 111:9, 112:8. Ante estos usos, que Leoncio califique los milagros de Simeón precisamente como ‘dignos de toda alabanza con himnos’, como si fuese un héroe de la antigua Grecia elogiado por la lírica, y que señale que por su santidad homenajeará a Dios ‘con alabanzas hímnicas’, propias de la divinidad, parece un nuevo influjo de la terminología e ideología dionisianas.

7) Por otra parte, Leoncio encara el epílogo como una alocución exhortatoria a sus posibles destinatarios lectores, a los cuales se refiere como *philókhristoi* ‘amigos de Cristo’<sup>x</sup>, forma que utiliza en 169:1 y repite en las líneas 16 y 17 de la misma página, y que alterna con *agapetoí* ‘amados’ en 169:21. Sabemos que esta última es una invocación muy del gusto de san Juan (1 Juan 2:7, 4:1, 7 y 11; 3 Juan 2 y 11), al cual alude también Leoncio en 169:2 cuando señala que solo retrata algunas virtudes seleccionadas entre muchas de Simeón, así como advierte Juan al final de su evangelio al indicar que no todo lo relativo a Jesús está incluido en él (Juan 21:25). En otro lugar<sup>xi</sup> hemos señalado que el pensamiento de Dionisio está marcado notoriamente por el influjo de san Juan, quien destaca a Cristo como *lógos* e insiste en la luz como imagen de la divinidad, rasgos ambos en los que Dionisio insiste. Pero además, así como Leoncio dice *philókhristos* a su destinatario, Dionisio dirige su obra a un *Timótheos*, obispo de Listra y discípulo de san Pablo, pero que también puede ser todo ‘el que honra a Dios’, así como el destinatario de los *Hechos de los Apóstoles* es *Theóphilos* como persona o como cualquier ‘amante de Dios’. Leoncio, pues, al utilizar este vocativo, se inserta en una prestigiosa tradición, uno de cuyos exponentes más cercanos a él es precisamente Dionisio, a quien todos consideraban autor apostólico, es decir, discípulo de los apóstoles.

Estos rasgos morfológicos, léxicos y estilísticos, tomados aisladamente, no prueban nada. Sin embargo, pensamos que reunidos son más que sugerentes.

Pero aun quedan otros aspectos relevantes para reflexionar sobre el posible influjo de Dionisio en Leoncio. Hay uno de carácter netamente teológico. Dionisio cristianizó el neoplatonismo, utilizando el léxico místico y las concepciones de emanación y de unión adecuándolas al pensamiento judeo-cristiano. Sin embargo, en lo que hace a la persona de Cristo, hubo quien lo consideró partidario del monofisismo. El Concilio de Calcedonia, en 451, convocado por el emperador Marciano y la emperatriz Pulqueria, reconoció la primacía de Roma y declaró a Constantinopla en segundo lugar como “Nueva Roma”, pero se centró en el tema de la doble naturaleza de Cristo frente a la postura monofisita, que sostiene en Jesús una sola naturaleza; al proclamar la doble naturaleza, humana y divina, muchos cristianos coptos y sirios quedaron en posición herética. Durante la vida de Dionisio, aunque el *Henotikón* o decreto de unión del emperador Zenón y del patriarca Acacio había pretendido terminar la querrela monofisita en el año 482, sin embargo, las controversias teológicas continuaron y el oeste sometido a Roma condenó el decreto, en lo cual se mezclaban cuestiones de primacía entre Roma y Constantinopla. Contra los monofisitas o anticalcedonios de Cirilo de Alejandría, surgen los duofisitas calcedonios y una tercera posición conciliadora, los neocalcedonios. En la Conferencia o Sínodo de Constantinopla del 533, en el que se cita el *Corpus Dionysianum*, todavía se discutían dudas acerca de la propiedad y corrección dogmática de este asunto. Debido a que en tal sínodo es un monofisita quien cita el *Corpus*, Severo de Antioquía, algunos creen que el autor del *Corpus* pertenecía al círculo monofisita. Pero en Dionisio aparecen las ideas clave del Concilio de Calcedonia referidas a la unión hipostática de Cristo: sin confusión, sin alteración, sin cambio y sin división<sup>xii</sup>. Nunca aplica Dionisio a Cristo el adjetivo *sýn্থetos* ‘compuesto’, que sí usan Severo y sus seguidores. Dionisio, pues, no sólo vivió todo el problema del monofisismo, que llegó a formar iglesias nacionales y a hacer peligrar la unidad del Imperio, sino que tomó posición respecto de él. En el texto de Leoncio, por su parte, también aparece la cuestión monofisita, aludida en el vendedor de posca y su mujer, llamados “severitas acéfalos” (146:21) y “herejes acéfalos” (154:7);

también es notoria la preocupación por la conversión de los judíos, que aparecen representados por el artesano y el vidriero (154:12 ss., 163:7 ss.)<sup>xiii</sup>; y se incluye una anécdota acerca de si el pensamiento teológico de Orígenes era natural o inspirado (152:5 ss.)<sup>xiv</sup>. Los tres aspectos tocan el contenido del *Corpus Areopagiticum*, que se declara anti-monofisita, que busca la conversión de los infieles o desviados de la ortodoxia y que plantea metodológicamente la cuestión razón-revelación.

Podríamos añadir, quizás, la posición de estos autores respecto de la Virgen María. Dionisio alude al dogma de la Dormición de la Virgen en *ND* III 2, fiesta instituida en 453; ya del 431 data el dogma de la maternidad virginal de María cuando el Concilio de Éfeso condenó el nestorianismo que pretendía llamar a la Virgen 'Madre de Cristo' pero no 'Madre de Dios', *theotókos*, término que sí aceptan los monofisitas<sup>xv</sup>. Dionisio parece tomar distancia de ambos grupos heréticos, utilizando los términos *zoarkhikós* 'principio de vida' y *theodókhos* 'receptáculo de Dios' (141:6). Si *theodókhos* es usado por Nestorio<sup>xvi</sup>, también lo es por predecesores y aplicado a todos los miembros de las jerarquías<sup>xvii</sup>. Lo que parece hacer ortodoxo a Dionisio es que haya combinado ambos vocablos, que destacan la recepción o concepción (-*dókhos*) de lo divino por parte de la Virgen para su Hijo, pero también el ser fuente o principio (-*arkhikós*) de vida para Él, hecho que a la vez confirma la doble naturaleza de Cristo. Por su parte, Leoncio no hace referencia a la Virgen en su *Vida de Simeón*, pero en *Vida de Juan el limosnero* 309r 8, al hacer mención de dos oratorios, aclara que se refiere "al de Nuestra Señora la Madre de Dios y al de san Juan"<sup>xviii</sup>; en la frase *tês despoínes hemôn tês theotókou* utiliza Leoncio el término del Concilio de Éfeso y concuerda con Dionisio en reconocer la divinidad de Cristo en su concepción humana; dado que, como vimos, en otros lugares se opone al monofisismo, Leoncio debe de usar el término por adhesión ortodoxa al concilio de Éfeso. Comparte, pues, la línea de pensamiento teológico de Dionisio, pero la conexión entre ambos autores no es clara desde el punto de vista de la expresión.

Por otra parte, también es un punto de contacto entre el *Corpus* y el relato de Leoncio el hecho de la ambientación siria. MEIS 1999<sup>xix</sup> p. 327 asegura que Dionisio es un "teólogo sirio del siglo VI". En *Jerarquía eclesiástica* III 3,7 describe un rito de ordenación igual al sirio. Pertenecerían al ámbito sirio-antioqueno la bendición, el bautismo, el símbolo niceno-constantinopolitano, el texto y el canon bíblicos y, si se ve a Dionisio como monofisita, el "monofisismo moderado" que sustentaba Severo, patriarca de Antioquía entre 512 y 518 (cf. RITTER 1994<sup>xx</sup>, pp. 9-10). Dionisio debió de haber padecido profundamente las luchas teológicas de su patria, dado que esa ruptura intraeclesial afectaba su ideología de que todo deriva del Uno y retorna al Uno. Leoncio también se interesa por la uniformidad religiosa<sup>xxi</sup>; es obispo de Neápolis en Chipre, pero recurre para sus fines evangelizadores al ejemplo de un santo sirio que ejerce su original ministerio de predicación en la importante ciudad siria de Émesa. Si, como opinan algunos, Simeón es una creación del literato, podría haberlo ubicado en Chipre misma; sin embargo, opta por una región rebelde a la ortodoxia teológica, precisamente el ambiente en que se mueve el autor del *Corpus*.

Para plantear la posibilidad de que Leoncio haya conocido el *Corpus* dionisiano, debemos analizar las circunstancias históricas que podrían dar lugar a esta posibilidad.

En primer lugar debemos considerar la datación de la obra areopagítica. Como ya indicamos, el *Corpus* puede ser fechado alrededor del 520, es decir, unos sesenta años antes de la predicación de Simeón, si esta es histórica<sup>xxii</sup>, y más de un siglo antes de la composición del relato hagiográfico. Además, la difusión del texto dionisiano está claramente comprobada: ya en 533 se lo utiliza en un Sínodo constantinopolitano sobre la cuestión monofisita; por otra parte, incluso en el pacto del 3 de junio de 633, entre la posición de Cirilo monofisita y el Concilio de Calcedonia de 451, cuando se dice que Cristo opera lo divino y lo humano "con la energía una, humanodivina", se utiliza

terminología de Dionisio: *theandrikè enérgeia*<sup>xxiii</sup>. En esa misma época, un contemporáneo de Leoncio, Máximo Confesor, escribe un importante comentario al *Corpus*, que fue relevante para sellar la discutida ortodoxia de los tratados dionisianos. Ya antes de él había intervenido en este sentido Juan de Escitópolis. Para la editora Beate Suchla, Juan, muerto *circa* 548, es el editor del *Corpus*, que él habría prologado y anotado a mediados del s. VI<sup>xxiv</sup>. Los escolios originarios de Juan se habrían luego mezclado con los de Máximo y Germán de Constantinopla<sup>xxv</sup>. Juan, educado en la cultura clásica, bíblica y patrística, fue obispo de Escitópolis, en Palestina Segunda, entre 536 y 548; escribió el tratado *Contra los aposquistas*, en doce libros, en el que niega que el Concilio de Calcedonia sea nestoriano, y *Contra Severo*, citado por concilios y tratados del s. VII pero criticado por sus contemporáneos que lo acusaban de neo-calcedoniano o de ciriliano. En el prólogo, Juan destaca la ortodoxia doctrinaria de Dionisio y su honestidad como autor: lo cree el areopagita, noble y rico, educado por Hieroteo; calcula que tendría noventa años cuando escribió la *Epístola X* a san Juan. Sin embargo, Juan sabe que Dionisio utiliza a Plotino, de modo que él mismo niega la identificación que defiende. En los escolios determina citas y alusiones, hace aclaraciones de léxico y de sintaxis, indica autoridades clásicas y patrísticas, da explicaciones filosóficas y teológicas. Máximo Confesor, por su parte, muerto en 662, defendió también la autoría areopagítica y su prestigio apostólico, idea que logró imponer hasta fines del s. XIX, aunque Nicolás de Cusa, Lorenzo Valla, Erasmo y Melanchton dudaron de ella antes que los filólogos decimonónicos. Leoncio, además, vive un nuevo intento de unificación entre monofisitas y calcedonianos, cuando el emperador Heraclio emite el edicto de 626 con la doctrina de la ‘única voluntad’ (monoteletismo), en la que insiste en 638 con la *Ékthesis*, y a la que se opusieron figuras relevantes como Sofronio, biógrafo de Juan el limosnero, y Máximo Confesor, el escoliasta de Dionisio; ambos estuvieron en Chipre, Sofronio c. 614-619 y Máximo c. 626-630, como también estuvo el obispo de Edesa, Pablo, monofisita, a partir del 619<sup>xxvi</sup>. Lo que importa de todo esto ahora es que cuando Leoncio escribe su relato, el *Corpus* goza de credibilidad y aceptación, lo cual autorizaba al obispo de Neápolis a utilizarlo o tenerlo como trasfondo de su obra. Finalmente, el mismo rango episcopal de Leoncio hace probable que haya conocido esta obra tan discutida, comentada e influyente, y que haya tenido trato personal con Sofronio, Pablo y Máximo, vinculados temática y/o materialmente con ella. Tengamos presente que Leoncio asiste al Concilio Lateranense en octubre de 649, en el cual se condena el monoteletismo y cuyas actas redacta precisamente Máximo Confesor<sup>xxvii</sup>. Dado que Máximo fue acusado de origenista y se defendió, es posible que esto se vincule con la referencia de Leoncio a Orígenes, lo cual apoyaría la posibilidad de conexión entre Leoncio y la obra de Dionisio, particularmente conocida por Máximo.

En conclusión, entonces, tanto la presencia de tecnicismos (*dynámeis*), de rasgos morfológicos (*pan-*, *hypér-*, *an-*) y sintácticos (*katà theón*) compartidos con Dionisio, como la coincidencia en preocupaciones ideológicas e intencionales con el teólogo nos llevan a proponer este vínculo entre ambos. Lo planteamos como una hipótesis verosímil y queremos con ello destacar cómo la filología puede colaborar en la elucidación de problemas en la historia del pensamiento.

<sup>i\*</sup> Trabajo presentado como Comunicación en el panel: El Mundo de las Ideas en la Alta Edad Media, durante la I Jornada de Reflexión Histórica "Problemas de la Antigüedad Tardía y Altomedioevo", organizadas por el Instituto de Historia Antigua y Medieval "Prof. José Luis Romero", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Abril 2004

BEATE R. SUCHLA, ed. Ps. Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, Band 33).

<sup>ii</sup> Cf. *Hechos* 17:34.

<sup>iii</sup> Se han sugerido los nombres de Dionisio el joven, ob. de Alejandría, Dionisio ob. de Corinto, Dionisio mártir ob. de París, Dionisio de Gaza, Dionisio el exiguo o el humilde, san Basilio, Ammonio Saccas, Sinesio, Apolinario, Pedro el íbero, Severo de Antioquía, Esteban Bar Sudaili, Pedro el Fullón o el Batanero, Pedro de Antioquía, Sergio de Resaina, Juan de Escitópolis o algún amigo suyo, algún egipcio de tiempos de Atanasio, algún egipcio amigo de Apolinar, algún discípulo de Basilio Magno, Erasmo discípulo de Damascio. Ronald Hathaway hizo un elenco de veintidós propuestas (cf. H. SAFFREY, "New objective links between the Pseudo-Dionysius and Proclus", en D. O'Meara ed. *Neoplatonism and Christian thought*, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, 64-74, p. 65).

<sup>iv</sup> Seguimos la edición de A. FESTUGIÈRE - L. RYDÉN, Léontios de Néapolis: *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, Geuthner, 1974. En cuanto a la bibliografía específica, relativamente escasa, cf. V. ROCHCAU, "Saint Syméon Salos, ermite palestinien et prototype des 'Fous-pour-le-Christ'", *Proche Orient Chrétien* 28 (1978), 209-219; L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1979; V. ROCHCAU, "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?", *Irénikon* 53 (1980), 341-353 y 501-512; L. RYDÉN, "The holy fool", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint, University of Birmingham fourteenth spring Symposium of Byzantine studies*, London, 1981, 106-113; A. SYRKIN, "On the behavior of the 'fool for Christ's sake'", *History of religions* 22-2 (1982), 150-171; C. MANGO, "A byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis", en I. Hutter ed. *Byzantium und der Westen*, Wien, Österr. Akad. des Wiss., 1984, 25-41; W. AERTS, "Emesa in der Vita Symeonis Sali von Leontios von Neapolis", en V. Vavrínek ed. *From late Antiquity to early Byzantium*, Praga, Academia, 1985, 379-389; G. DAGRON, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC* 45 (1990), 929-939; V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1995; J. SIMÓN PALMER, "La aretología cristiana en la Vida de Simeón el Loco de Leoncio de Neápolis", *Erytheia* 16 (1995), 29-38; D. KRUEGER, *Symeon the Fool. Leontius' life and the late antique city*, Berkeley, Univ. of California Press, 1996; J. SIMÓN PALMER, "El lenguaje corporal de Simeón de Émesa, 'loco por causa de Cristo'", en P. Bádenas et alii edd. *Epígeios ouranós. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, CSIC, 1997, 103-112; P. UBIERNA, "El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla", *Byzantion Nea Hellás* 16 (1997), 235-247; J. SIMÓN PALMER, "John Moschus as a source for the Lives of St. Symeon and St. Andrew the Fool", *Studia Patristica* 32 (1997), 366-370; J. SIMÓN PALMER, *Historias bizantinas de locura y santidad*, Barcelona, Siruela, 1999; J. SIMÓN PALMER, "Los santos locos en la literatura bizantina", *Erytheia* 20 (1999), 57-74.

<sup>v</sup> Sobre la problemática del 'género' cf. A. FESTUGIÈRE, "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73 (1960), 123-152; E. GIANNARELLI, "La biografía cristiana antigua: strutture, problemi", en S. Boesch-Gajano, *Agiografia altomedievale*, Bolonia, 1976, 49-67; P. COX, *Biography in late Antiquity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1983; A. CAMERON, "On defining the holy man", en J. Howard Johnston y P. Antony Howard edd. *The cult of saints in late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford Univ. Press, 1999, 27-44; C. RAPP, "'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity", en Howard-Johnston cit., 63-81; L. RYDÉN, "Communicating holiness", en E. Chrysos-I. Wood edd. *East and West: modes of communication*, Leiden, Brill, 1999, 71-91.

<sup>vi</sup> Cf. por ejemplo Pseudo Macario *Homilías espirituales* 17:2, donde dice que los ascetas son *hóspēr ángeloi asómatoi*; Basilio, *Discurso ascético* 1:2 (PG 31:873 B), Juan Crisóstomo *Homilías sobre Mateo* 70:5 (PG 58:660), Isidoro de Pelusio *Epístolas* 1:477 (PG 78:444 A); Teodoreto *Hist. Ecles.* 3:24,1 (PG 82:1117), ejemplos citados por KRUEGER 1996 p. 51, n.39.

<sup>vii</sup> Muchos estudiosos han hecho referencia a este rasgo dionisiano que salta a la vista. El estudio más extenso quizás sea el de PIERO SCAZZOSO, "Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano", *Aevum* 32 (1958), 434-446. *Hypér* è el più tipico dei prefissi in quanto lo pseudo-Dionigi lo premette a moltissimi aggettivi, analogamente a quanto fa per i verbi, nel suo sforzo di avvicinarsi più adeguatamente all'inesprimibile. *Hypér* conferisce all'aggettivo a volte il valore di gerarchia, a volte di qualità, a volte di apofasi, a volte di sublimità... Insomma *hypér* da all'aggettivo il senso superlativo d'irraggiungibilità da parte della nostra mente, e di trascendentalità" (p.440). MUÑIZ RODRÍGUEZ 1975 p. 73, ha opinado que "este prefijo, dentro del lenguaje pseudo-dionisiaco, representa el máximo esfuerzo llevado a cabo por el autor del CD (= *Corpus Dionysiacum*) para expresar lo más adecuadamente posible lo Inefable" (V. MUÑIZ RODRÍGUEZ, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1975).

<sup>viii</sup> Remitimos a alguna o algunas de las ocurrencias de los términos. Para el caso de *hyperoúsios*, por ejemplo, hay sesenta y siete ocurrencias en *Los nombres divinos* (cf. V. MUÑIZ RODRÍGUEZ, p.68).

<sup>ix</sup> Compárese con usos de Dionisio como por ejemplo *hos ephiktón* ('según lo accesible', ND 131:1, 188:16), *hos oímai* "según creo" (126:3, 156:2, 180:7, 182:14), *hos hoíoi té esmen* "como somos capaces" 125:5,

*katà dýnamin* "según sea posible" (126:4, 179:19), *katà to hemîn ephiktôn* "según lo accesible a nosotros" 135:11, *ei themitôn* "si es lícito" (146:10).

<sup>x</sup> Así se refiere a los cristianos en general en 124:2. A los destinatarios los invoca así en 145:14 y como *ô philoi* en 167:29. También usa *philôkhristos* en *Juan Limosnero* 2. El adjetivo fue utilizado desde el s. III por Atanasio, Cirilo de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Basilio y Crisóstomo (cf. W. LAMPE, *A patristic greek lexicon*, Oxford, Clarendon, 1961, s.v.).

<sup>xi</sup> Cf. P. CAVALLERO "Las Escrituras y el *lógos* en *Los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio", *Estudios bíblicos* 56-1, pp. 97-105.

<sup>xii</sup> En la "definición" del Concilio se utilizan los adverbios *asynkhýtos*, *atréptos*, *adiairétos*, *akhorístos*. Cf. H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona, Herder, 1976 (26º ed.), p. 108 número 302. Ver H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1966 p. 179. Dionisio usa el adverbio *asynkhýtos* y el adjetivo *asýnkhytos* para significar 'sin confusión', y además *analloíotos* y *ametábolos* para indicar 'sin cambio'. Cf. C. PERA, "Denis le mystique et la *theomakhía*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), 5-75, pp. 29 s.

<sup>xiii</sup> En 634 hubo un edicto del emperador Heraclio que demandaba el bautismo de todos los judíos; también se refiere a la conversión de los judíos Juan Mosco al mencionar a un tal Cosmas, y un texto contemporáneo *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (Alejandría, 634); cf. KRUEGER 1996 p. 27. El mismo Leoncio se ocupa de los judíos en *Sobre las imágenes*.

<sup>xiv</sup> Sobre la presencia de refugiados monofisitas, calcedonianos, judíos, sirios y alejandrinos, cf. KRUEGER 1996 pp. 11-12.

<sup>xv</sup> La condena se repite en el V Concilio Ecuménico y II Constantinopolitano de 553; cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Barcelona, Herder, 1976, \*252, 271 y 427.

<sup>xvi</sup> PG 48, 763 A, 800 C, 815 A, 816 B.

<sup>xvii</sup> Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris, 1983 p. 314 y la bibliografía citada.

<sup>xviii</sup> Cf. FESTUGIÈRE-RYDÉN p. 398.

<sup>xix</sup> A. MEIS, "Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: acercamiento a los hitos relevantes de su *Wirkungsgeschichte* en Occidente", *Teología y vida* 40 (1999), pp. 327-371.

<sup>xx</sup> A. RITTER, *Pseudo Dionysius Areopagita über die Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart, 1994.

<sup>xxi</sup> Cf. KRUEGER 1996 p. 122.

<sup>xxii</sup> El relato menciona la fiesta de la Exaltación de la Cruz (124:3 y 131:22), fiesta que fue oficializada por el emperador Heraclio (612-641) pero que se celebraba ya en tiempos del emperador Anastasio (491-518). En 150:20-1 se menciona al emperador Mauricio y un terremoto en Antioquía, ocurrido en 588; Simeón estaba ya en Émesa. Si se calculan unos treinta años entre vida eremítica y peregrinaje y en veinte años la edad en que Simeón se retira al desierto, habría nacido alrededor del 538: su existencia histórica es verosímil de acuerdo con estos datos mencionados en el texto. Sin embargo, hay eruditos que sostienen que la figura de Simeón es una creación literaria; por ejemplo P. MAGDALINO, en "What we heard in the Lives of the saints, we have seen with our own eyes": the holy man as literary text in tenth century Constantinople", en J. Howard-Johnston y P. Antony Howard edd. *The cult of saints in late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford Univ. Press, 1999, 83-112, p. 85.

<sup>xxiii</sup> Cf. JEDIN 1966, II 624.

<sup>xxiv</sup> Sobre esto cf. A. LOUTH, "St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a question of influence", *Studia patristica* 27 (1993), pp. 166-174.

<sup>xxv</sup> Cf. P. ROREM-J. LAMOREAUX, "John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's true identity", *Church history* 62 (1993), 469-482, p. 469.

<sup>xxvi</sup> Cf. KRUEGER 1996 pp. 13-14.

<sup>xxvii</sup> Cf. KRUEGER 1996 p. 15.